

АЛАСДЕР МАКИНТАЙР

КРАТКАЯ
ИСТОРИЯ
ЭТИКИ



ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ
ОТ ГОМЕРА ДО XX ВЕКА

ИЗДАТЕЛЬСТВО
ИНСТИТУТА
ГАЙДАРА

Аласдер Макинтайр
Краткая история этики

«Институт экономической политики имени Е.Т. Гайдара»

1966

УДК 17(091)

ББК 87.7Г

Макинтайр А.

Краткая история этики / А. Макинтайр — «Институт экономической политики имени Е.Т. Гайдара», 1966

ISBN 978-5-93255-701-3

«Краткая история этики» (1966) — фундаментальный труд Аласдера Макинтайра, в котором история моральной философии раскрывается как динамический процесс, неразрывно связанный с изменением форм социальной жизни и общественных идеалов. Макинтайр показывает, что нравственные понятия не являются абстракциями вне времени: они формируются в историческом развитии — от Гомера и становления античной полисной мысли через Средневековье, Новое время и до философии XX века. Автор анализирует основные традиции — греческую добродетель, христианскую этику, протестантскую и просветительскую мысль, выделяя внутренние споры и преемственность идей. Особое внимание уделяется тому, как моральные концепты перемещаются, видоизменяются и иногда теряют свою связь с практикой под влиянием культурных и социальных изменений. Макинтайр подчеркивает, что история этики — это не собрание великих теорий, а живая традиция поиска ответа на вопросы о благе, справедливости и смысловой структуре человеческой жизни. Книга завершает повествование практическим вызовом: перед современным читателем стоит задача критически осмыслить разнообразие морального опыта прошлого, чтобы выработать адекватные ориентиры для настоящего.

УДК 17(091)

ББК 87.7Г

ISBN 978-5-93255-701-3

© Макинтайр А., 1966

© Институт экономической политики
имени Е.Т. Гайдара, 1966

Содержание

«Краткая история этики» после «После добродетели»	7
Предисловие	13
Предисловие к первому изданию	20
Глава 1. Философский смысл истории этики	21
Глава 2. Дофилософская история «блага» и переход к философии	24
Конец ознакомительного фрагмента.	27

Аласдер Макинтайр

Краткая история этики

Alasdair MacIntyre
A Short History of Ethics

© 1966, 1998 Alasdair MacIntyre
© Издательство Института Гайдара, 2026

* * *

«Краткая история этики» после «После добродетели»

До недавнего времени Аласдер Макинтайр оставался одним из немногих ныне живущих великих современных философов наряду с такими титанами мысли, как Юрген Хабермас и Чарльз Тейлор. К сожалению, 21 мая 2025 года Макинтайра не стало. Тем более значимой становится публикация его классической работы «Краткая история этики» на русском языке. Макинтайру повезло в России меньше, чем Хабермасу, но примерно так же, как Ролзу, Нозикку или тому же Тейлору, – его главную книгу «После добродетели» перевели,¹ но в плане крупных работ этим ограничились.² Про Макинтайра написано достаточно много научных статей, что неудивительно, если иметь в виду его статус интеллектуальной звезды. И пишут про него обычно в контексте той области философского знания, в которой он состоялся как ученый, – этики. На то, что он специалист по этике, непрозрачно намекает и название книги, которую вы держите в руках.

Однако Аласдер Макинтайр известен также как политический философ, специалист по религии и проч. В своей интеллектуальной карьере он сделал несколько крутых поворотов. Об этом у нас мало известно, но, например, начинал Макинтайр свой путь как марксист, причем в том числе в политическом, а не только в интеллектуальном смысле. «Краткая история этики» была написана в 1966 году, когда философ уже какое-то время дрейфовал от марксизма, не понимая пока, впрочем, куда именно, и еще решительно не порвал с ним. Поэтому данная книга важна среди прочего как веха – точка эволюции, когда Макинтайр двигался к – как нам теперь известно – аристотелизму, не простившись с марксизмом. В любом случае это – одна из двух самых известных его работ, написанных до «После добродетели» и ставших своеобразными пролегоменами к ней. Второй – причем буквально, так как она последовала за «Краткой историей этики» – знаменитой его работой стал сборник текстов «Против самообразов эпохи: эссе об идеологии и философии», который обобщал практически весь предшествующий интеллектуальный поиск Макинтайра – христианство, марксизм, психоанализ и т. д.³

Чтобы понять место «Краткой истории этики» в корпусе работ Аласдера Макинтайра, нам нужно кратко очертить его интеллектуальную и профессиональную эволюцию.

Аласдер Чалмерс Макинтайр родился в 1929 году в Глазго, Шотландия. Получил образование сперва в Колледже королевы Марии (Лондонский университет), затем в Манчестерском университете. Однако определяющим для него стал Оксфорд (Наффилдский колледж), где он в 1950-х годах познакомился с аналитической философией. До 1969 года он преподавал в университетах Лидса, Оксфорда (Университетский колледж) и Эссекса, после чего переехал в США, где продолжил свою академическую карьеру в Брандейском и Бостонском университетах, Колледже Уэллсли, а также в университетах Вандербильта и Дьюка. С 1995 года он осел в университете Нотр-Дам (Индиана), в котором до конца дней оставался почетным профессором и старшим научным сотрудником Центра этики и культуры.

Идейная эволюция Макинтайра проходила в три этапа. Поскольку второй и третий известны лучше, чем, собственно, первый, подробнее я остановлюсь на нем. В молодости философ был близок к британским «Новым левым» и, хотя и недолго, состоял в Коммунистической партии Великобритании. В своей первой крупной работе «Марксизм: интерпретация», вышед-

¹ Аласдер Макинтайр, *После добродетели: Исследования теории морали* (Москва: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000).

² Переводы статей Аласдера Макинтайра публиковались прежде всего в журнале «Логос». См.: Аласдер Макинтайр, «Бессознательное: Понятийный анализ», *Логос*, № 1 (2006), с. 186–232; Аласдер Макинтайр, «Императивы, причины действия и этика», *Логос*, № 1 (2008), с. 138–148; Аласдер Макинтайр, «Идеология, социальная наука и революция», *Логос*, № 2 (2012), с. 134–159.

³ Alasdair MacIntyre, *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy* (London: Duckworth, 1971).

шей в 1953 году,⁴ он пытался синтезировать марксистский социальный анализ с христианской этикой и вообще утверждал, что марксизм стал популярным потому, что многое заимствовал у христианства. Ожидаемо ему была интересна не столько экономическая часть марксизма, сколько моральная критика капитализма и отчуждения. Примечательно, что этому периоду жизни и творчества Макинтайра уделено крайне мало внимания даже в англоязычной «Википедии», где марксизм упоминается лишь в контексте его более поздних взглядов, сформулированных в «После добродетели».

В интервью 1991 года сам он довольно скромно отозвался об этом этапе своего развития: «В любом адекватном повествовании о моей жизни необходимо было бы сделать акцент на коренном переломе, произошедшем около 1971 года. До этого момента у меня был ряд разрозненных и порой противоречащих друг другу интересов и убеждений, и я не мог уверенно прийти к разрешению ни тех проблем, что были присущи каждому из этих наборов в отдельности, ни тех, что возникали из-за противоречий между ними. В политической философии и политической практике я научился у марксизма распознавать моральное оскудение и идеологическую функцию либерализма. Отчасти благодаря марксизму, отчасти – немарксистской социологии и антропологии, я также усвоил, что определенные, более старые типы идеологически упорядоченных сообществ несовместимы с господствующими экономическими и социальными формами современности. Однако я еще не знал, как высвободить усвоенные мной положения из-под власти ошибочных и искажающих теоретических концепций – марксистских или дюркгеймианских, – в терминах которых я их для себя и сформулировал».⁵

Согласимся, довольно скромный комментарий относительно роли марксизма в мировоззрении мыслителя. Между тем существует целая группа ученых, которые активно изучают именно этот период творчества философа, а некоторые из них даже сформулировали концепт «революционного аристотелизма», в соответствии с которым позднего Макинтайра нужно понимать в свете раннего Макинтайра, а значит, и марксизма.⁶ Авторы, работающие в парадигме «революционного аристотелизма», считают, что теория Макинтайра в целом является аристотелевской, но отмечают в ней «переход от реакционной политики самого Аристотеля к революционной аристотелевской политике Макинтайра».⁷ Некоторые из этих исследователей, изучающих ранний период творчества Макинтайра, собрали под одной обложкой все «марксистские» (и шире – левые) тексты философа разных лет. Среди них можно встретить много любопытного: помимо ожидаемых материалов о Герберте Маркузе (Макинтайр посвятил ему брошюру), там есть менее ожидаемые статьи о Георге Лукаче и Люсьене Гольдмане и совсем неожиданные (для тех, кто не знаком с Макинтайром, работавшем до «После добродетели») работы о Троцком,⁸ Ленине и Сталине.⁹ От марксистского периода взглядов Макинтайра

⁴ Alasdair MacIntyre, *Marxism: An Interpretation* (London: SCM Press, 1953). Позже опубликована с изменениями как: Alasdair MacIntyre, *Marxism and Christianity* (New York: Schocken Books; London: Duckworth, 1968).

⁵ Alasdair MacIntyre, «An Interview with Alasdair MacIntyre,» in Andrew Pyle (ed.), *Key Philosophers in Conversation: The Cogito Interviews* (London: Routledge, 1999), p. 76.

⁶ «Позиция Макинтайра – это нечто большее, чем просто реабилитированный аристотелизм. По отношению к традиции это реформированный аристотелизм. По отношению к капитализму и либерализму, национальному и бюрократическому государству это то, что я назвал революционным аристотелизмом. Макинтайр пересмотрел и оживил концептуальную схему аристотелизма, в частности, вновь введя в нее идеи, получившие развитие обходным путем марксизма» (Kelvin Knight, *Aristotelian Philosophy: Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre* [Cambridge: Polity Press, 2007], p. 224).

⁷ Egidijus Mardosas, *Revolutionary Aristotelianism and Ideology: MacIntyre on Practical Reason and Virtue* (London: Bloomsbury Academic, 2024), p. 43. См. также по теме: Kelvin Knight and Paul Blackledge (eds.), *Revolutionary Aristotelianism: Ethics, Resistance and Utopia* (Stuttgart: Lucius & Lucius, 2008); Paul Blackledge and Kelvin Knight (eds.), *Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2011); John Gregson, *Marxism, Ethics, and Politics: The Work of Alasdair MacIntyre* (Cham: Springer International Publishing, 2019).

⁸ Макинтайр очень ценил Троцкого. Этот герой возвращался в более позднем творчестве философа. Помню, как, будучи студентом третьего курса, я был удивлен, что в конце книги «После добродетели» вдруг возник Троцкий. См.: Макинтайр, *После добродетели*, с. 353–354.

можно было бы легко отмахнуться, если бы его не признавали оригинальным марксистским теоретиком другие марксистские теоретики. Так, в 1978 году ведущий британский марксист Эдвард Томпсон писал, что хотел бы, «чтобы Макинтайр смог завершить свою идею» о потенциале «социалистического сознания в капиталистическом обществе». ¹⁰ Не так важно, что к 1978 году сам Макинтайр завершил свою марксистскую мысль. Важно то, что хотя мы и приобрели одного из выдающихся моральных и политических философов, возможно, мы лишились одного из выдающихся марксистских теоретиков. Впрочем, глава о Марксе (которую, правда, Маркс разделил с Гегелем) в «Краткой истории этики», кажется, вышла слишком краткой, причем настолько, что один из рецензентов книги даже заметил, что «его повествование о Юме и Марксе разочаровывает, учитывая его ограниченные знания об этих писателях». ¹¹ Комментарий звучит забавно, потому что, в отличие от автора рецензии, нам известен философский багаж Аласдера Макинтайра.

К моменту переезда в США Макинтайр почти порвал с марксизмом, но сохранил интерес к социальной обусловленности морали – идея, очевидно, позаимствованная у Маркса. На этом этапе своего развития он вступил в диалог с доминирующей аналитической этикой. Здесь Макинтайр начинает утверждать, что моральные понятия невозможно анализировать в вакууме; их значение неразрывно связано с конкретными социальными практиками и институтами. Этот тезис был провозглашен и наилучшим образом отражен в «Краткой истории этики», которую можно считать символической для второго этапа развития философа.

Следующий радикальный поворот, обозначивший третий этап эволюции мыслителя, произошел в конце 1970-х годов. Результатом смены интересов и убеждений сталopus magnum Макинтайра – книга «После добродетели», опубликованная в 1981 году. Можно сказать, что она стала своеобразным сиквелом «Краткой истории этики». Последнюю философ закончил заявлением о том, что эмотивистские, прескриптивистские, экзистенциалистские теории или локальные версии католической теологии или марксистской диалектики не смогли разрешить свои внутренние трудности. Поэтому ни одна из моральных теорий первой половины XX века не могла быть выбрана рациональным индивидом в качестве мировоззренческой позиции. В «После добродетели» Макинтайр повторил, что попытки найти универсальное, рациональное обоснование морали (Юмом, Кантом или утилитаристами) провалились. Поэтому в философских дебатах об этике в первой половине XX столетия начал доминировать эмотивизм, согласно которому моральные суждения – всего-навсего выражение личных предпочтений говорящего. Но если «Краткая история этики» заканчивалась постановкой проблемы, теперь философ нашел для нее решение. Он предложил вернуться к аристотелевской этике добродетели, основанной на телеологии и укорененной в социальных практиках и локальных сообществах, при этом очищая аристотелизм от неуместных для конца XX века идей Аристотеля вроде мизогинии и оправдания рабовладения. Мы можем считать это последним этапом эволюции Аласдера Макинтайра.

Хотя сам Макинтайр в начале 1980-х годов принял католицизм и стал развивать томизм, это сложно назвать радикальным разрывом с предшествующими идеями. Скорее, речь шла о дополнении аристотелевской этики томизмом. Макинтайр утверждал, что аристотелизм, чтобы быть жизнеспособным, нуждался в метафизической и теологической поддержке, которую томизм и предоставил. Здесь философ фокусировался на «традиции», которая рассматривалась как единственно возможный метод для рационального морального исследования. Данные идеи нашли отражение в его работе «Три конкурирующие версии морального исследо-

⁹ Paul Blackledge and Neil Davidson (eds.), *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism: Selected Writings 1953–1974* (Leiden: Brill, 2008).

¹⁰ Knight, *Aristotelian Philosophy*, p. 104.

¹¹ R. S. Peters, «A Short History of Ethics by Alasdair MacIntyre,» *British Journal of Educational Studies*, 15: 3 (October 1967), p. 322.

вания».¹² Эту последнюю книгу, «После добродетели», а также работу «Чья справедливость? Какая рациональность?» 1988 года¹³ в предисловии ко второму изданию «Краткой истории этики» сам Макинтайр называет теми текстами, в которых он продолжил ее.¹⁴ Это похоже на правду, и многие ученые думают точно так же, как Макинтайр. Но одно – сказать, а другое – сделать. Например, Кэри Сил предпринял попытку эксплицировать из упомянутых книг, за исключением «Трех конкурирующих версий морального исследования», тему полиса. Так, он обнаружил, что «описания развития и сущности греческого полиса занимают центральное место в истории этики, представленной Аласдером Макинтайром в трех его книгах: „Краткая история этики“, „После добродетели“ и „Чья справедливость? Какая рациональность?“»¹⁵ Текст Сила интересный, но по иронии в нем почти не представлена «Краткая история этики»: она упоминается там от силы раза два. Постараемся же избежать этого недостатка и все же скажем несколько слов про эту книгу.

Вернемся к истокам ее возникновения. К середине 1960-х годов англо-американская моральная философия находилась под влиянием аналитической этики. Хотя к 1960-м годам логический позитивизм, утверждавший, что моральные суждения не имеют смысла, уже проиграл, моральные философы не вернулись к нормативным вопросам первого порядка и не отвечали на вопрос «что есть благо?», но сосредоточились на вопросах второго порядка типа «что мы делаем, когда выносим моральное суждение?» Как уже было сказано, в 1960-х годах доминировали такие теории, как эмотивизм и прескриптивизм, которые роднил между собой фундаментальный аисторизм: в этих теориях не находилось места идее о том, что, скажем, слово «благо» даже в древнегреческой философии имело неодинаковый смысл у разных авторов. И такие слова, как «благо» или «долг», в аналитической философии морали 1960-х годов анализировались как вневременной набор логических инструментов. По этой причине историю этики сдали в утиль за ненадобностью. «Краткая история этики» стала реакцией на засилье аналитической моральной философии, а точнее, как мы видели, ее неразрешимых проблем. Это был своего рода вызов.

Чем Макинтайр шокировал специалистов по аналитической философии морали? Он сказал, что у моральных понятий есть история. Надо признать, довольно скандальное заявление. Оно не скандальное абсолютно только потому, что в то же самое время представители Кембриджской школы интеллектуальной истории уже бомбили англоязычную научную общественность методологическими манифестами, провозглашая, что политические идеи, имеющие разный смысл в разных странах и в разные эпохи, нужно понимать в историческом контексте, а для философской солидности (и моды) снабжали свои программы обязательными ссылками на Людвиг Витгенштейна и Джона Остина, про которых потом благополучно забыли.¹⁶ «Краткая история этики» не была манифестом. Ее автор не замахивался на целую историю политических идей (хотя партизанским образом заходил на ее территорию, что, однако, делает книгу интересной в том числе и для историков политической мысли), но говорил о понятиях, традиционно относимых к этике. Так, Макинтайр замечал, что слово «добродетель» (ἀρετή) имеет разное значение у Гомера, Софокла и Аристотеля. То же касается и понятия «долг»: оно разное в Новом Завете, в философии Иммануила Канта и в романах Джейн Остин. Если что, замечание про Джейн Остин – не шутка. Правда, в «Краткой истории этики» писательница просто упоминается, но в «После добродетели» Макинтайр написал о ней как о моральной мыслитель-

¹² Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990).

¹³ Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988).

¹⁴ Наст. изд. С. 24.

¹⁵ Carey Seal, «MacIntyre and the Polis», *Analyse & Kritik*, 30:1 (2008), p. 5.

¹⁶ Методологические манифесты школы переведены на русский язык. См.: Тимур Атнашев и Михаил Велижев (ред.), *Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории* (Москва: Новое литературное обозрение, 2018).

нице более подробно.¹⁷ Кроме того, что у понятий есть структура, продолжал философ, они должны рассматриваться в их неразрывной связи с имеющейся социальной структурой. Этику Аристотеля, к примеру, невозможно должным образом осмыслить вне контекста древнегреческого полиса и его устройства. Все это приводило Макинтайра к самой последней главе книги – критике философии морали XX века, преимущественно аналитической, но также и экзистенциалистской – например, в лице Жан-Поля Сартра. Аналитические философы морали брали фрагменты некогда живых моральных языков, вырывая их из общего философского контекста (скажем, это мог быть язык долга у Канта, но оторванный от кантовской метафизики), и пытались анализировать их так, будто они всегда были бессвязными обрывками.

Можно сказать, что форма книги и даже ее название были ее методом. Макинтайр утверждал, что понять современную мораль можно, лишь рассказав историю о том, как она пришла к тому, к чему пришла – упадку. В этом методе – форме – были плюсы и минусы. Плюсы были в том, что философ добился, чего хотел. Минусы – в том, что он также добился того, чего не хотел, – критики. Поскольку у Макинтайра была цель, он строил свое повествование определенным образом. В повествовании всегда можно что-то упустить или осветить одни вещи в ущерб другим. Я не буду лишать читателей удовольствия самим познакомиться с книгой. Скажу только, что почти половина текста посвящена античности; всему христианству (куда вошло все Средневековье) – всего лишь одна глава; Лютер, Макиавелли, Гоббс и Спиноза ютятся в одной главке; Маркс, как упоминалось, соседствует с Гегелем и т. д. К счастью, Канту посвящена целая глава, но от этого не легче. Рецензенты, хотя отзывы на книгу были преимущественно умеренно положительные (например, консенсусным можно было бы признать этот пассаж: «Если бы Макинтайр уделил подготовке книги больше времени, он мог бы прояснить свою позицию относительно природы моральной философии и задокументировать обширный круг прочитанных источников. Это превратило бы хорошую книгу в очень хорошую»¹⁸) более всего ругали Макинтайра именно за главу о Канте. Кажется, критика для Макинтайра оказалась болезненной. Он вернулся к «Краткой истории этики» более чем через тридцать лет после оригинальной публикации, написав новое предисловие к изданию 1998 года (это предисловие вы можете прочитать в книге, которую держите в руках). Уже в позиции «философской звезды» Макинтайр свысока заявил, что главы о христианстве, британском споре XVIII века, Канте и современной моральной философии нуждаются в пересмотре, и, собственно, кратко их прокомментировал. Здесь же он благодушно поблагодарил критиков – названных и неназванных. Среди названных был Ганс Обердик. Рецензия Обердика – по крайней мере из тех, что известны мне, – была самой разгромной.¹⁹

Собственно, Обердику не понравилось ровно то, за что Макинтайра хвалили другие авторы, – метод. Он писал: «В качестве средства репрезентации взглядов автора на ключевые вопросы современной философии эта „История“ превосходно справляется со своей задачей. Однако в качестве вспомогательного средства для понимания мысли отдельных философов „История“ Макинтайра не годится. Он так стремится убедить нас в своих философских тезисах, что пренебрегает почти всем, что не имеет отношения к его основной задаче».²⁰ Не то чтобы история расставила всех по своим местам. Но ретроспективно даже сомнительный для некоторых метод почти повсеместно стал восприниматься как что-то выдающееся. Редакторы сборника статей «После Макинтайра» так пишут про «Краткую историю этики»: «Среди более ранних работ две книги, пожалуй, особенно значимы и показательны в отношении поздних взглядов Макинтайра. „Краткая история этики“ была впервые опубликована в 1967 году и при-

¹⁷ Макинтайр, *После добродетели*, с. 323–329.

¹⁸ R. S. Downie, «A Short History of Ethics by Alasdair MacIntyre,» *Philosophy*, 43: 163 (January 1968), p. 68.

¹⁹ Hans Oberdiek, «A Short History of Ethics by Alasdair MacIntyre,» *Journal of Philosophy*, 66:9 (May 8, 1969), p. 265–271.

²⁰ Oberdiek, «A Short History of Ethics by Alasdair MacIntyre,» p. 270.

мечательно прежде всего своим методологическим подходом к моральной философии. Макинтайр открыто отверг убеждение, распространенное в философских кругах того времени, что „моральные понятия представляли собой вневременной, ограниченный, неизменный и строго определенный вид понятий, [который] можно анализировать и понимать в отрыве от их истории“. Напротив, он утверждал, что моральные понятия и убеждения следует изучать исторически и контекстуально, потому что „моральные понятия воплощены в формах общественной жизни и частично их образуют“. Этот подход неизменно лежит в основе его более поздних сочинений, в которых он часто презрительно критикует многие работы аналитической моральной философии, называя их неисторичными и чрезмерно узколобыми»²¹.

Итак, в начале 1980-х годов Макинтайр окончательно утвердился как философская звезда второй половины XX столетия. В итоге его «Краткая история этики» стала восприниматься, о чем вскользь было сказано, как мощный трамплин к «После добродетели», что признал и сам философ – причем не только в плане метода, что ясно из цитаты выше, но и главного тезиса. Если в «Краткой истории этики», например, Фома Аквинский, который станет важнейшей философской опорой для Макинтайра только в будущем, упоминается от силы раз пять, то этика Аристотеля справедливо представлена как целостная и социально укорененная моральная система. Макинтайр с симпатией описывает то, как для Аристотеля быть хорошим человеком и быть хорошим гражданином полиса было неразделимо. В «После добродетели» Аристотель становится главной фигурой. Теперь Макинтайр ставит ультиматум: «Аристотель или Ницше». То есть либо мы возвращаемся к какой-либо форме аристотелевской этики добродетели, либо мы должны принять ницшеанскую волю к власти, поскольку Просвещение (Кант, Юм и утилитаристы) в качестве «третьего пути» для частного морального мировоззрения не состоялось. Это, конечно, так. Но, кажется, увлекаясь такой ретроспекцией, мы рискуем слишком приуменьшить значение книги.

Разумеется, «Краткая история этики» – книга, чья истинная значимость стала ясна лишь со временем. Ее особое место определилось позднейшим творчеством Макинтайра: его зрелым аристотелизмом, выработкой уникального метода и критикой либеральной мысли. Так она в самом деле оказалась отправной точкой в проекте, который сам философ назвал «Длинной историей этики», охватывающей все его творчество. Тем не менее книгу можно читать и просто как историю этики или использовать как учебник, помня о ее недостатках – неполном освещении некоторых фигур и авторской предвзятости. В конце концов, эти недостатки можно возместить путем чтения альтернативных кратких историй этики.²² Подобные недостатки в любом случае присущи едва ли не всем книгам такого рода. Иногда, а то и часто, это самое интересное, на что обращаешь внимание при чтении. Но все же я убежден, что, вероятно, имеет смысл считать «Краткую историю этики» не просто приквелом «После добродетели», но и самостоятельной книгой, написанной Аласдером Макинтайром образца конца 1960-х годов – человеком, отчаянно ищущим выхода из морального кризиса XX века.

Александр Павлов, д. филос. н., руководитель Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»; руководитель сектора социальной философии Института философии РАН

²¹ John Horton and Susan Mendus, «Alasdair MacIntyre: After Virtue and After,» in John Horton and Susan Mendus (eds.), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994), p. 2.

²² Абдусалам Гусейнов и Герд Иррлицц, *Краткая история этики* (Москва: Мысль, 1987).

Предисловие

«Краткая история этики» была впервые опубликована в Соединенных Штатах издательством Collier Books, подразделением Macmillan Publishing Company, в 1966 году, а затем в Британии издательством, которое в то время именовалось Routledge & Kegan Paul. С тех пор она была переведена на испанский, голландский, норвежский, немецкий, словенский, а в 1995 году – на польский. Переводчик польского издания, профессор Адам Хмелевский, предложил мне написать предисловие для польских читателей, и я с благодарностью воспользовался этой возможностью, чтобы обдумать, в каких моментах исходный текст требует исправлений или изменений и как трансформировались мои взгляды на историю этики. Прежде всего, я должен отметить, что название вводит в заблуждение: это краткая история западной этики, а не этики как таковой. Теперь у меня есть возможность принять во внимание существенную критику по отдельным вопросам, высказанную коллегами, которым я очень благодарен, и как минимум признать тот факт, что западная моральная философия продолжала развиваться и после 1966 года. Однако я не пытался довести изложение до наших дней.

Мои самые принципиальные претензии к этой книге обусловлены изменениями в моей собственной философской и моральной позиции. Разумеется, я и сегодня разделяю многое из того, что утверждал тогда. Но, читая теперь историю, что я рассказал тогда, я вижу ее как повествование, нуждающееся в пересмотре, – одно в ряду подлинно поучительных историй о моральной философии, рассказанных такими философами, как Гегель, Маркс и Сиджвик (хотя я вполне осознаю, что мой труд не ровня их работам), – каждую из которых впоследствии можно было бы улучшить. В своих более поздних трудах – особенно в книгах «После добродетели» (1982), «Чья справедливость? Какая рациональность?» (1988) и «Три соперничающие версии морального исследования» (1990) – я стремился в ряде вопросов продолжить и развить «Краткую историю этики».

Вместе с тем я отдаю себе отчет и в том, сколь многое из «Краткой истории» я по-прежнему принимаю и что, только написав эту книгу и затем поразмыслив над ней, я научился работать лучше. И поскольку многим современным читателям может оказаться ближе та точка зрения, которой я придерживался в 1966 году, а не нынешняя, мне кажется важным предложить им взять повествование «Краткой истории» за отправную точку для изучения и осмысления истории этики. В этом предисловии я надеюсь объяснить, почему, на мой взгляд, это повествование, тем не менее, необходимо подвергнуть критическому рассмотрению. Но прежде, чем заняться радикальным пересмотром себя и своей тогдашней работы, я должен обратиться не к собственному взгляду на общий сюжет книги, а к наиболее важным критическим замечаниям, высказанным другими.

Эта критика по большей части касалась недостатков в моем изложении взглядов отдельных авторов – критику такого рода я ожидал и приветствовал еще в предисловии к первому изданию. Я и сам стал весьма критично относиться к подобным недостаткам, не меньше, чем мои критики, в тех местах, где написанное мною явно нуждается в исправлениях или дополнениях. Поэтому позвольте мне предложить некоторые необходимые исправления и дополнения. При этом я должен отметить: как первоначальный текст пострадал от недостатков и упущений из-за попытки слишком кратко суммировать сложные идеи, так и то, что я скажу сейчас, по необходимости снова будет сжатым, может быть, даже слишком сжатым. Эту трудность я смогу преодолеть, лишь когда наконец напишу ту пока еще не существующую книгу, которую я про себя называю «Очень длинная история этики».

Четыре главы, в которых необходимы особые исправления, – это глава 9 о христианстве, глава 12 о британском споре XVIII века, глава 14 о Канте и глава 18 о современной моральной философии. Рассмотрим их последовательно.

Глава 9. Христианство. Эта глава – самый показательный в книге пример того недостатка, который я упоминал в Предисловии, говоря, что «эта книга неизбежно стала жертвой слишком многих намерений автора». Между 152 страницей о греческой этике и 221 страницей о западноевропейской этике от эпохи Возрождения до 1964 года я втиснул пятнадцать страниц, в рамках которых попытался определить специфику морального учения христианства, преодолеть исторический разрыв в 1300 лет между Марком Аврелием и Макиавелли и дать представление о значении средневековой моральной философии. Что за нелепость! Но эта нелепость была свойственна не только мне. Моя ошибка отражала распространенную, пусть и не всеобщую, практику в англоязычном мире того времени – к сожалению, она до сих пор сохраняется во многих университетах – игнорировать место, занимаемое в истории философии как ранних христианских эпох, так и Высокого Средневековья. К примеру, в тогдашней учебной программе Оксфорда изучению античной и новой философии долгое время отводилось значительное место, тогда как средневековой философии – почти никакого.

Для исправления моих собственных ошибок и упущений нужно сделать две вещи. Во-первых, данное мною тогда изложение концепции христианства требует не только расширения, но и коренного пересмотра. В основе того изложения лежит приписывание специфически христианской этике неразрешимого, как я тогда считал, парадокса: она «пыталась разработать для всего общества кодекс из поучений», изначально обращенных к отдельным людям или малым общинам, которые должны были отделиться от остального общества в ожидании второго пришествия Христа, которое так и не произошло (с. 208–210). Я тогда не осознавал, что этот парадокс уже был разрешен в самом Новом Завете благодаря учениям Павла о церкви и ее миссии в мире. Эти учения успешно определяют для христиан такую жизнь, которая направляется как надеждой на второе пришествие, так и приверженностью земной деятельности, в которой и посредством которой люди заново открывают истинную природу своих естественных целей и тех естественных добродетелей, что необходимы для их достижения, осмысляя их в свете богословских добродетелей, представленных в Новом Завете. Эти добродетели, согласно христианскому взгляду, являются качествами, необходимыми для послушания Закону Божьему – послушания, которое и образует общину, будь то послушание закону, постигаемому разумом, что создает естественную общину, или послушание откровению, что создает церковь. (Моя прежняя неспособность осознать это была вызвана чрезмерным увлечением библейскими критиками, которые ошибочно полагали, будто обнаружили в Новом Завете обширный и бессвязный эклектизм. Мою точку зрения исправило, в частности, более глубокое знание этой же критики. Особенно много я почерпнул из трудов Генриха Шлира).

Итак, христианство несло в себе такое учение о законе и добродетелях, которое находилось в проблематичных отношениях с различными философскими концепциями человеческого блага и добродетели, существовавшими в античном мире. Поскольку я не понимал этого достаточно глубоко, я не мог поставить верные вопросы об этих отношениях. Я отмечал, например, насколько новозаветные представления расходились с платоновскими, аристотелевскими и стоическими. Однако я не предпринял систематического исследования того, возможно ли интегрировать одно или несколько из этих философских воззрений с христианством, чтобы представить одновременно и более состоятельную моральную философию, и философски обоснованную трактовку христианских моральных взглядов. Поскольку я не задался правильными вопросами, все, что я написал об Августине и Фоме Аквинском, вводило в заблуждение. Но я не смог задать правильные вопросы не только относительно христианства.

Второе упущение касается иудейской и исламской этики. Иудейская этика божественного закона ставила философские вопросы, которые предвосхищали проблематику христианства и в целом шли параллельно с ней, однако вклад иудейской мысли в разрешение этих вопросов имеет самостоятельное значение для истории этики. Когда я рассуждал о Спинозе как об одном из основоположников современной этической дискуссии, я характеризовал его только

как атеиста, упустив из виду, что он был наследником – пусть и отошедшим от основного русла – традиций средневековой иудейской моральной философии и в особенности величайшего из средневековых иудейских философов Моисея Маймонида.²³

Не менее серьезной ошибкой было то, что я не упомянул таких исламских философов, как ибн Сина (Авиценна), аль-Газали и прежде всего ибн Рушд (Аверроэс). Эти пробелы, в свою очередь, привели к неадекватному рассмотрению моральной мысли Фомы Аквинского, поскольку его синтез богословия с Аристотелем находился в значительной и глубокой степени обязан Маймониду, Авиценне и Аверроэсу.²⁴

Глава 12. Британский спор XVIII века. В этой главе есть два английских философа, взгляды которых требуют более полного или иного освещения в ключевых вопросах. В отношении епископа Батлера (с. 280–284) это отчасти вопрос несправедливой трактовки богословской составляющей его мысли, что стало следствием неадекватности моего общего подхода к христианству. Но также, и это не менее важно, я не смог подчеркнуть фундаментальное значение Батлера для всей последующей дискуссии как философа, впервые убедительно сформулировавшего тезис о том, что человеческим поведением управляют два различных и независимых свода принципов: с одной стороны, принципы разумного себялюбия, а с другой – совесть. Генри Сиджвик в «Очерках по истории этики» (1902) полагает, что именно это открытие Батлера является источником важного, а возможно, и самого главного отличия между античной греческой этикой, для которой, как правило, существует лишь единый свод принципов, управляющих поведением человека, – это по-разному понимаемые принципы разума, – и этикой Нового времени. И действительно, начиная с XVIII века вопрос о взаимоотношении между принципами разумного себялюбия и безличными требованиями морали становится для моральных философов одним из центральных.

Философ, который, по словам Сиджвика, отчасти предвосхитил Батлера в понимании этого дуализма, – это Уильям Уолластон. При рассмотрении взглядов Уолластона (с. 290) я не провел должного разграничения между его собственной позицией и ее критической интерпретацией у Юма. Уолластон действительно утверждал, что «различие между пороком и добродетелью, которое постигает разум, – это просто различие между истиной и ложью» (с. 290). По его мнению, поступки того, кто поступает дурно, всегда выражают ложное суждение и тем самым неверно представляют реальность. Уолластон задается вопросом: не можем ли мы сказать о человеке, который живет и действует не в соответствии с тем, кто он есть, что он «живет во лжи?» (The Religion of Nature Delineated, I, iii). Раньше я, вслед за Юмом, приписывал Уолластону взгляд, будто всякий несправедливый поступок – это ложь. Возможно, Юм и прав в своем заключении, что это следует из слов Уолластона. Но статья Джоэла Файнберга «Уолластон и его критики»²⁵ убедила меня, что я, как и Юм, неверно его понял. И теперь мне ясно, что взгляды Уолластона, в его собственном изложении, хоть и уязвимы для критики, но не для такой, которую предложил Юм.

Глава 14. Кант. В рецензии на «Краткую историю этики» Ханс Обердик заявил: «Пожалуй, худшее в этой книге – это ее невероятно краткая глава о Канте».²⁶ Затем Обердик перечисляет ряд тем, которые следовало бы рассмотреть более обстоятельно, и, в частности, обвиняет меня в том, что я ввожу читателя в заблуждение, утверждая, будто «Кант принимает существование обыденного нравственного сознания как данность» (с. 319).

Я во многом разделяю претензии Обердика. Краткие обзоры, скорее всего, меньше всего способны отдать должное величайшим и самым сложным философам. И хотя Кант удосто-

²³ См.: Colette Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

²⁴ См.: Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

²⁵ Joel Feinberg, *Rights, Justice and the Bounds of Liberty* (Princeton: Princeton University Press, 1980), p. 307–314.

²⁶ Hans Oberdiek, «Review of „A Short History of Ethics“», *Journal of Philosophy*, 1969, vol. 66, no. 9, p. 270.

ился большего внимания, чем любой другой философ Нового времени, кроме Гоббса и Гегеля, объем, отведенный на его этику, составляет меньше половины объема главы об Аристотеле. Итак, что же более всего нуждается в исправлении или дополнении?

Обердик справедливо заметил: хотя, по Канту, простой человек без философской подготовки способен понять требования категорического императива, на практике его моральное сознание может быть подвержено ошибкам и заблуждениям и должно оцениваться по меркам практического разума. Поскольку сказанное мной могло быть понято иначе, я должен признать свою неправоту. Но еще важнее, что я упустил из виду кантовское определение одной из ключевых характеристик всякой морали, достойной внимания разумного человека.

Я, конечно, обсуждал кантовскую концепцию категорического императива как предписание действовать только согласно тем максимам, которые мы можем рассматривать в качестве универсальных законов. Но я упустил его вторую формулировку: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого как к цели и никогда – только как к средству». Эта формулировка проясняет, апеллируя к любому подлинному моральному стандарту как к достаточному основанию для действия, я приглашаю этого человека самому оценить рациональное основание для принятия авторитета этого стандарта. Я отношусь к этому человеку – будь то кто-то другой или я сам – как к разумной личности, а не как к тому, кем я пытаюсь манипулировать с помощью нерационального убеждения или взывая к его склонностям. В этом Кант уловил саму суть рационального морального дискурса – ту самую, которая была присуща практике Сократа и всех его философских наследников.

Итак, мои сомнения по поводу Канта не касались и не касаются его предписания относиться к людям как к автономным в этом смысле. И мне следовало бы прояснить это. Мои сомнения были и остаются связаны с кантовской трактовкой того типа рационального обоснования, которое необходимо и возможно для моральных стандартов. Если на деле аргументы Канта об универсализуемости не выдерживают критики – а я утверждал и утверждаю, что это так, хотя охотно допускаю, что на эту тему можно сказать гораздо больше, чем смог сказать в главе 14 я сам, – тогда центральные кантовские понятия, такие как долг в кантовском его понимании, не заслуживают того пиетета, который питали к ним Кант и кантианцы. И всякая распространенная вера в то, что эти понятия действительно можно рационально обосновать, может позволить им играть в общественной жизни роль, наделяющую определенного рода притязания ложным и вредным авторитетом.

Глава 18. Современная моральная философия. В моем изложении взглядов Р. М. Хэара есть одна серьезная ошибка. Я писал, что «в теории Хэара... то, что я... считаю своим долгом, зависит от моего выбора фундаментальных оценок, и не существует никакого логического предела тому, какие оценки я могу выбрать» (с. 426). Здесь я смешал критику Хэара, выдвинутую как другими, так и мной, с изложением его собственных взглядов, что привело к их искажению, за которое я приношу Хэару свои извинения. Позиция Хэара, как я ее теперь понимаю, состояла и состоит в том, что любой, кто использует язык морали, и в особенности слово «должен» в его первичном моральном значении, ограничен в своих суждениях значением ключевых моральных понятий и логикой. Это ограничение таково, что подлинно универсализуемые суждения должны учитывать совокупность предпочтений всех, кого касается рассматриваемый поступок. Таким образом, содержание моральных суждений полностью определяется требованиями универсальности и прескриптивности, если понимать их правильно. И то, что я написал, этого не передает.

Тем не менее моя критика, по сути, остается верной. Во-первых, то, что Хэар понимает под «языком морали», по-прежнему представляется мне лишь одной из моральных идиом. В основе любого использования морального языка, которое согласуется с трактовкой Хэара, лежит выбор (характерно, что неосознаваемый) понимать мораль определенным образом в противовес другим, конкурирующим подходам. И этот выбор, поскольку он предшествует

моральной аргументации, которая из него исходит, в этом смысле произволен. Во-вторых, сам Хээр допускает, что можно быть аморалистом, не впадая в иррациональность.²⁷ Но это означает, что в основе всех моральных суждений лежит нерациональный, дорациональный выбор в пользу морали, а не аморализма. То, что на первый взгляд казалось позицией с серьезной претензией на более адекватную переформулировку кантовского отождествления требований морали с категорическими требованиями практического разума, оказывается – вопреки намерениям и заявлениям Хэара – гораздо ближе по своим непреднамеренным следствиям к кьеркегоровскому «или – или». Следует добавить, что последователи Кьеркегора, как правило, были так же недовольны моей интерпретацией Кьеркегора, как и кантианцы – моей интерпретацией Канта.²⁸

В этой же последней главе наиболее отчетливо проявляются некоторые предпосылки той точки зрения, которая лежит в основе повествовательной структуры всей книги. На протяжении всей книги я подчеркивал, что конкурирующие моральные философии формулируют рациональные притязания различных типов моральных понятий и суждений и что эти понятия и суждения сами укоренены в различных существующих и возможных формах социального порядка и служат их выражением. Соответственно, я с самого начала отрицал существование какого-то одного «языка морали» (с. 43). Некоторые мои критики, включая уже упомянутого Ханса Обердика, полагали, что это обрекает меня на позицию, которую последний назвал «социально-историческим релятивизмом Макинтайра».²⁹ Обердик полагал, что, согласно моему подходу, не существует способа оценить притязания одного набора моральных убеждений, выражающего нормы и ценности конкретного общества, как рационально превосходящие притязания другого. Каждый такой набор пришлось бы судить по его собственным меркам. И я, возможно, непреднамеренно дал почву для такой интерпретации тем, что написал в главе 18 о выборе индивида между различными, несовместимыми моральными словами и суждениями. Ведь действительно могло сложиться впечатление, будто я исключаю возможность обращения к стандартам, лежащим за пределами конкретных форм жизни, когда, к примеру, я писал, что невозможно «обратиться к человеческой природе как к нейтральному стандарту, чтобы спросить, какая форма социальной и моральной жизни даст ей наиболее адекватное выражение, потому что каждая форма жизни несет с собой свой собственный образ человеческой природы» (с. 435). Тем не менее я был очень далек от того, чтобы быть последовательным релятивистом, как пронизательно отметил Питер Уинч в своем критическом анализе «Краткой истории этики», где он обвинил меня не в релятивизме, а, что более справедливо, в непоследовательности. Уинч совершенно справедливо указал: «Вслед за своим аргументом о неправомочности утверждения, что какая-либо конкретная форма составляет логическую форму морального рассуждения, он приводит доводы, призванные показать „превосходство“ аристотелевского взгляда на человеческую природу и ее отношение к морали».³⁰ Не противоречил ли я тогда сам себе?

Что мне определенно не удалось, так это примирить две позиции, которых я придерживался. Первая из них – та, что создавала видимость релятивизма. Каждая фундаментальная точка зрения в моральной философии не только имеет свой способ осмысления моральной жизни, выражающий притязания определенного социального устройства, но и свой набор основных принципов, на которые ссылаются ее сторонники для обоснования претензий своей позиции на универсальность и рациональное превосходство над конкурентами. Мне не удалось достаточно ясно показать, что со стороны каждой отдельной культуры и каждой крупной

²⁷ R. M. Hare, *Moral Thinking* (Oxford: Oxford University Press, 1981).

²⁸ Прекрасное недавнее изложение их аргументов см. в: Edward Mooney, *Selves in Discord and Resolve: Kierkegaard's moral-religious psychology from 'Either-Or' to 'Sickness unto Death'* (London: Routledge, 1996).

²⁹ Oberdiek, «Review of...», p. 268.

³⁰ Peter Winch, *Ethics and Action* (London: Routledge & Kegan Paul, 1972), p. 81.

моральной философии выдвигалось именно притязание на универсальность и рациональное превосходство – по сути, притязание на обладание истиной о природе морали. И я не учел, что эти философские попытки сформулировать рационально обоснованные универсальные притязания на моральную верность – притязания, обращенные к человеку как таковому и говорящие о человеческой природе как таковой, – используя при этом локальные и частные понятия, которые каждая культура давала своим философам в качестве отправной точки, порождали для каждой крупной моральной философии ее собственные, специфические трудности и проблемы, которые не всегда осознавались. Дальнейшее развитие каждой такой философии показало, насколько она обладала внутренними ресурсами для осознания и разрешения этих трудностей, действуя по своим же стандартам. И по этому стандарту, как мне виделось тогда и видится сейчас, ведущие направления современной моральной философии потерпели неудачу.

Следовательно, идея выбора между точками зрения, представленная мной в главе 18, вводила в заблуждение, причем в двух отношениях. Во-первых, альтернативы, между которыми, как я тогда считал, нам предстояло выбирать – эмотивистские, прескриптивистские или экзистенциалистские теории (как выражение индивидуалистического социального уклада) или же те частные локальные версии католической теологии или марксистской диалектики, которые им противостояли в послевоенных дебатах во Франции, – все они потерпели неудачу и не смогли адекватно разрешить свои внутренние трудности и проблемы. Поэтому ни одна из них, по сути, не могла быть выбрана рациональным человеком в качестве мировоззренческой позиции. И действительно, мой собственный анализ выбора, как заметил Уинч, демонстрировал те же трудности. Ведь я говорил о выборе фундаментальных моральных стандартов как о чем-то, что одновременно предшествует принятию любой конкретной моральной позиции, но при этом само является выражением одной из них – а именно позиции морального индивидуализма.

Должна ли была эта история закончиться просто констатацией провала проектов моральной философии? И я, и большинство моих современных критиков ответили бы на этот вопрос решительным «нет», но по совершенно разным причинам. Каждый из них, со своей точки зрения, заявил бы, что именно его текущий проект в рамках современной моральной философии до сих пор доказывает свою рациональную состоятельность. И действительно, с 1966 года появился целый массив выдающихся философских работ, представляющих различные и соперничающие современные школы: контрактualизм, утилитаризм, постлоккианство, посткантианство, прескриптивизм и эмотивизм. Проблема, с моей точки зрения, в том, что приверженцы каждой из этих школ находят в неразрешенных трудностях и проблемах своих оппонентов достаточно оснований, чтобы отвергнуть их позиции. И я с ними согласен. Наблюдая за дебатами между сторонниками этих соперничающих школ, мы и находим достаточные основания для того, чтобы отвергнуть каждую из них.

Почему же мои нынешние выводы не являются сугубо негативными? Уинч проницательно заметил, что в «Краткой истории» уже присутствовала сильная, хотя и неадекватно сформулированная приверженность Аристотелю, которая не слишком хорошо согласовывалась с другими моими позициями. В своем разборе Аристотеля я оправданно стремился подвергнуть критике то, что слишком тесно связывало его этику со структурами греческого полиса IV века, и в особенности отвергнуть его необоснованное исключение женщин, рабов и обычных трудящихся из возможности обладания добродетелями правления и самоуправления и достижения человеческого блага. Однако тогда я не осознавал, как много уже было сделано в последующей аристотелевской традиции для очищения его этики от этих несущественных и спорных элементов и что центральные тезисы и аргументы Аристотеля несколько не страдают от их полного устранения. Когда я наконец это понял, за этим последовало и другое открытие.

Этика Аристотеля – в ее центральном учении о добродетелях, о благах как целях человеческих практик, о человеческом благе как конечной цели, которой подчинены все остальные

блага, и о правилах справедливости, необходимых для сообщества упорядоченных практик, – ухватывает сущностные черты не только человеческой деятельности в греческих полисах, но и человеческой деятельности как таковой. И именно поэтому, всякий раз, когда такие практики, как искусства и науки, производственные и практические виды деятельности, вроде земледелия, рыболовства или архитектуры, или деятельность физических лабораторий, струнных квартетов и шахматных клубов – то есть такие виды деятельности, чьи участники не могут не признавать внутренне присущие им блага, а также добродетели и правила, необходимые для их достижения, – процветают, то аристотелевские концепции благ, добродетелей и правил возрождаются и вновь воплощаются на практике. Это не означает, что их практикующие осознают, что они в значительной степени стали последователями Аристотеля в своей практике (хотя обычно и не в теории). Это означает, что аристотелизм всегда может возродиться в новых формах в разных культурах.

Этого, даже если это и верно, было бы недостаточно, чтобы отстоять притязания этики Аристотеля на рациональное превосходство перед ее соперниками – античными, средневековыми или современными. Оценка этих притязаний, как я уже отмечал, зависит от ответов на следующие вопросы: обладает ли аристотелевская этика средствами для разрешения своих внутренних трудностей и проблем? Насколько успешно ее последователи использовали эти средства? Превосходит ли аристотелизм в этом отношении своих главных соперников? Способен ли он объяснить, почему его соперники сталкиваются со своим набором трудностей и проблем? Может ли он показать, что средства его соперников для решения этих проблем недостаточны, и объяснить почему?

Таковы ключевые испытания, которым современные протагонисты аристотелевской этики должны подвергнуть как свои собственные, так и тезисы и аргументы самого Аристотеля. Удастся ли им таким образом подтвердить состоятельность аристотелевской этики – вопрос спорный. В своих последующих книгах я попытался доказать, что существуют достаточные основания для возвращения к ключевым идеям Аристотеля. Если я и те, кто согласен со мной в этом выводе, правы, то историю, рассказанную в этой книге, нужно переписать так, чтобы ее финал отражал это. Если же правы несогласные – а это большинство современных моральных философов, – то ее нужно переписать так, чтобы она завершилась совсем иначе. Фактически эта история завершается тем, что ставит перед читателем ряд новых вопросов. Продолжить это исследование – задача самого читателя.

Каждый философ обязан своим критикам, и я, пожалуй, больше, чем многие другие. Поэтому позвольте мне в заключение особо отметить мою глубокую благодарность всем критикам «Краткой истории», как упомянутым, так и оставшимся неназванными.

*Аласдер Макинтайр
Университет Дьюка, 1997*

Предисловие к первому изданию

Эта книга неизбежно стала жертвой слишком многих намерений автора. Самое практичное из них – предоставить некоторый исторический фон и перспективу для чтения тех избранных текстов, которые составляют основу курса моральной философии в большинстве британских и американских университетов. В частности, я хотел представить очерк греческой мысли для тех студентов, которые вынуждены без конца корпеть над Юмом, Кантом, Миллем и Муром. Но это, казалось бы, простое намерение осложняется моими представлениями о природе моральной философии. Обсуждение, сводящееся к изложению философских тем и игнорирующее моральные понятия, для прояснения и реконструкции которых и были разработаны теории, было бы абсурдом; история же не только моральных философий, но и моральных понятий, а также моральных систем, воплощающих и определяемых этими понятиями, заняла бы тридцать томов и тридцать лет. Поэтому я постоянно шел на компромиссы, и результат не удовлетворит никого. Я им определенно не удовлетворен.

Невозможно, работая на английском языке над историей моральной философии, не восхищаться примером «Очерков по истории этики» Генри Сиджвика, опубликованных в 1886 году как переработанный вариант его статьи для «Британской энциклопедии» и адресованных в первую очередь кандидатам на рукоположение в церкви Шотландии. Ракурс моей книги неизбежно сильно отличается от сиджвиковского, но опыт ее написания лишь усилил мое восхищение им. В своем дневнике он писал: «Ездил вчера в Лондон к издателю Макмиллану из-за нелепой оплошности в моих „Очерках“. Я указал, что сэр Джеймс Макинтош, о котором я, казалось бы, должен был знать все, опубликовал книгу в 1836 году, спустя четыре года после своей смерти! Причина оплошности – простая небрежность, которая теперь представляется невероятной». Я уверен, что и в этой книге найдется не один пример столь же простой небрежности. Впрочем, он будет касаться не сэра Джеймса Макинтоша – он в книге не появляется. Ведь, как и Сиджвику, мне приходилось не только сжимать материал, но и отбирать его. К моему сожалению, я также осознаю, что по многим спорным вопросам толкования мне приходилось принимать ту или иную точку зрения, не имея возможности ее обосновать. Я более чем уверен, что знатоки отдельных авторов и периодов сумеют найти здесь множество изъянов.

Я в долгу перед многими: в общем – перед коллегами-философами и учениками в Лидсе, Оксфорде, Принстоне и других городах; в частности – перед мистером П. Ф. Стросоном, миссис Амели Рорти и профессором Г. Л. А. Хартом, которые прочли рукопись целиком или отдельные ее части и сделали эту книгу лучше, чем она могла бы быть. Я им глубоко благодарен. Я особенно остро осознаю, сколь многим я обязан Принстонскому университету и сотрудникам его философского факультета, где я был старшим научным сотрудником Совета по гуманитарным наукам в 1962–1963 годах и приглашенным профессором в 1965–1966 годах. Эта книга ни в коей мере не соразмерна моему долгу перед ними. Я также должен поблагодарить мисс М. П. Томас за ее помощь в подготовке рукописи.

Аласдер Макинтайр

Глава 1. Философский смысл истории этики

Работы по моральной философии нередко пишутся так, будто история предмета имеет лишь второстепенное и случайное значение. Эта позиция, по-видимому, проистекает из убеждения, что моральные понятия можно анализировать и понимать в отрыве от их истории. Некоторые философы даже писали так, как если бы моральные понятия представляли собой вневременной, ограниченный, неизменный и строго определенный вид понятий, который с необходимостью сохраняет те же самые черты на протяжении всей своей истории, а значит, в языке существует область, ожидающая философского исследования и заслуживающая названия собственно «языка морали» («the language of morals»), причем именно в единственном числе. В свою очередь, историки морали, действуя менее изолированно, слишком склонны признавать, что моральные практики и содержание моральных суждений могут различаться в разных обществах и у разных людей, но при этом они незаметно для себя смешивают различные моральные понятия. В итоге они приходят к выводу, что хотя то, что считается правильным или благим, не всегда одно и то же, сами понятия правильного и блага в своей основе универсальны.

На самом деле, конечно, моральные понятия меняются вместе с общественной жизнью. Я намеренно не пишу «потому что меняется общественная жизнь», так как это могло бы означать, что общественная жизнь – это одно, а мораль – другое, и между ними существует лишь внешняя и контингентная каузальная связь. Это очевидно ложно. Моральные понятия воплощены в формах общественной жизни и частично их образуют. Один из ключевых способов отличить одну форму общественной жизни от другой состоит в том, чтобы выявить различия в их моральных понятиях. Так, стало уже общим местом указывать на отсутствие точного английского эквивалента для греческого слова *δικαιοσύνη*, обычно переводимого как «справедливость». И это не просто языковой недостаток, из-за которого то, что греческий выражает одним словом, в английском приходится передавать описательной конструкцией. Дело скорее в том, что наличие одних понятий в древнегреческом языке и других – в современном английском отмечает различие между двумя формами общественной жизни. Понять понятие, ухватить смысл слов, которые его выражают, – значит всегда как минимум усвоить правила, регулирующие употребление этих слов, и таким образом понять роль понятия в языке и общественной жизни. Уже одно это убедительно говорит о том, что разные формы общественной жизни будут отводить понятиям разные роли. По крайней мере, в отношении некоторых понятий дело, вероятно, обстоит именно так. Безусловно, существуют понятия, остающиеся неизменными на протяжении долгих периодов, и эта неизменность должна объясняться одной из двух причин. Либо это узкоспециализированные понятия, относящиеся к стабильным и сохраняющим преемственность дисциплинам, таким как геометрия; либо это предельно общие понятия, необходимые для любого языка известной сложности. Здесь я имею в виду семейство понятий, выражаемых такими словами, как «и», «или» и «если». Но моральные понятия не относятся ни к одному из этих двух классов.

Таким образом, было бы роковой ошибкой писать так, словно в истории моральной философии существовала единая задача, например анализ понятия справедливости, которую ставили перед собой и Платон, и Гоббс, и Бентам, а мы теперь можем ставить им оценки, кто из них справился с этой задачей лучше или хуже. Разумеется, из этого не следует, и на самом деле это неверно, что то, что Платон говорил о *δικαιοσύνη*, и то, что Гоббс или Бентам говорили о справедливости, совершенно не связаны друг с другом. В истории моральных понятий существует как преемственность, так и разрывы. Именно в этом и состоит сложность истории.

Сложность усугубляется тем, что само философское исследование играет роль в изменении моральных понятий. Нельзя считать, что сначала у нас есть некая простая история

моральных понятий, а затем – отдельная и вторичная история философских комментариев. Ведь анализировать понятие с философской точки зрения – часто значит способствовать его трансформации, указывая, что оно нуждается в пересмотре, или что оно в чем-то дискредитировано, или что оно обладает определенным престижем. Философия оставляет все как есть – кроме понятий. А поскольку владеть понятием означает вести себя или быть способным вести себя определенным образом в определенных обстоятельствах, изменять понятия – модифицируя существующие, делая доступными новые или уничтожая старые – значит изменять поведение. Поэтому афиняне, приговорившие Сократа к смерти, английский парламент, осудивший «Левиафана» Гоббса в 1666 году, и нацисты, сжигавшие философские книги, были как минимум правы в своем опасении, что философия может быть подрывной для устоявшихся способов поведения. Понимание мира морали и его изменение – задачи далеко не несовместимые. Моральные понятия, которые служат предметом анализа для философов одной эпохи, порой являются тем, что они есть, отчасти благодаря спорам философов предыдущей эпохи.

История, которая серьезно воспринимает этот момент и занимается ролью философии в ее отношении к реальному поведению, не может быть философски нейтральной. Ибо она не может не расходиться со взглядом всех тех современных философов, которые хотели резко отделить философскую этику как вторичную деятельность комментирования от дискурса первого порядка, являющегося частью жизненной практики, где и находятся на своем месте сами моральные высказывания. Проводя такое различие, эти философы пытались определить область философии так, чтобы по определению стало истиной, что философия не может влиять на практику. Альфред Дж. Айер, к примеру, писал об одной конкретной этической теории: «... она целиком лежит в плоскости анализа; это попытка показать, что люди делают, когда выносят моральные суждения; это не набор предложений о том, какие моральные суждения им следует выносить. И это верно для всей моральной философии, как я ее понимаю. Все моральные теории... постольку, поскольку они являются философскими теориями, нейтральны в отношении реального поведения».³¹

Мое несогласие с этой точкой зрения будет не раз возникать в этих очерках. Но я надеюсь, что еще яснее проявится значение истории для анализа понятий, ведь именно здесь афоризм Сантаяны о том, что не знающий истории философии обречен ее повторять, обретает свой смысл. Философскому анализу, оторванному от исторического исследования, слишком легко оградить себя от критики. В этике это может происходить следующим образом. Предметом внимания делается некий несистематически отобранный класс моральных понятий и суждений. На их основании делается вывод, что собственно моральный дискурс обладает определенными характеристиками. Когда же приводятся контрпримеры, чтобы показать, что это не всегда так, их отбрасывают как не относящиеся к делу, поскольку они не являются примерами морального дискурса; а их неморальный характер доказывается тем, что у них отсутствуют искомые характеристики. От такого порочного круга нас может спасти только адекватный исторический взгляд на многообразие морального и оценочного дискурса. Вот почему было бы опасно, а не просто бессмысленно, начинать это исследование с определения, которое тщательно ограничивало бы область нашего исследования. Мы, конечно, не можем полностью избежать взгляда на моралистов и философов прошлого сквозь призму современных нам различий. Сам по себе замысел написать историю моральной философии заставляет нас отбрасывать из прошлого то, что подпадает под заголовок моральной философии, как мы ее теперь понимаем. Но важно, чтобы мы, насколько это возможно, позволили истории философии разрушить наши сегодняшние предвзятые представления, чтобы наши слишком узкие взгляды на то, что можно и чего нельзя помыслить, сказать и сделать, были отброшены перед лицом

³¹ Alfred J. Ayer, 'On the Analysis of Moral Judgments,' in Alfred J. Ayer, *Philosophical Essays* (London: Macmillan, 1954), p. 245–246.

фактов – того, что было помыслено, сказано и сделано. Нам следует лавировать между опасностью мертвого антикварианизма, который тешит себя иллюзией, что мы можем подойти к прошлому без предубеждений, и другой опасностью, столь очевидной у таких историков философии, как Аристотель и Гегель, – верой в то, что весь смысл прошлого состоял в том, чтобы оно достигло своей кульминации в нас. История – это не тюрьма, не музей и не материал для самовосхваления.

Глава 2. Дофилософская история «блага» и переход к философии

Представление, что задавать моральные вопросы и отвечать на них – это одно, а задавать философские вопросы о морали – совершенно другое, может скрыть от нас тот факт, что, задавая с достаточным упорством моральные вопросы определенного рода, мы можем обнаружить, что не в состоянии на них ответить, пока не зададим и не дадим ответа на некоторые философские вопросы. Именно такое открытие и послужило первоначальным импульсом для философской этики в греческом обществе. Ведь в определенный период, когда задавались моральные вопросы, стало ясно, что значение некоторых ключевых слов, участвующих в постановке этих вопросов, перестало быть ясным и однозначным. Общественные изменения сделали проблематичными не только определенные типы поведения, прежде общественно приемлемые, но и те понятия, которые определяли моральные рамки прежнего мира. Речь идет об общественных изменениях, которые можно проследить в развитии греческой литературы от гомеровских авторов через сборники Феогнида к софистам.

Общество, отраженное в гомеровских поэмах, – это общество, где важнейшие суждения о человеке касаются того, как он выполняет предписанную ему социальную функцию. Именно потому, что для выполнения роли царя или воина, судьи или пастуха необходимы определенные качества, и используются такие выражения, как «авторитетный», «мужественный» и «справедливый». Слово ἄγαθός, предок нашего «блага», изначально было определением, тесно связанным с ролью гомеровского аристократа. «Чтобы быть ἄγαθός, – пишет Артур У. Х. Адкинс, – нужно быть храбрым, искусным и успешным на войне и в мирное время; и нужно обладать богатством и (в мирное время) досугом, которые служат как необходимым условием для развития этих умений, так и естественной наградой за их успешное применение».³² Во многих своих гомеровских контекстах ἄγαθός не похоже на наше слово «благо», поскольку оно не используется для того, чтобы сказать, что быть царственным, мужественным и искусным – это «благо», то есть оно не служит для одобрения этих качеств в человеке, как мог бы использовать наше слово «благо» современный поклонник гомеровского идеала. Дело скорее в том, что ἄγαθός – это одобрительное слово, поскольку его можно было заменить словами, характеризующими качества гомеровского идеала. Так, в нашем обычном употреблении фраза «благой, но не царственный, мужественный или хитроумный» совершенно осмысленна; но у Гомера «ἄγαθός, но не царственный, мужественный или искусный» было бы не просто странным с моральной точки зрения суждением, а попросту невразумительным противоречием.

Что же делают у Гомера оценочные прилагательные, такие как ἄγαθός и другие? Прежде всего, приписать кому-то обозначаемые ими качества – значит констатировать факт в том смысле, что истинность или ложность ваших слов решается поступками человека, и исключительно его поступками. Вопрос «Он ἄγαθός?» – это то же самое, что и вопрос «Мужествен ли он, искусен и царствен?» А на него отвечают, отвечая на вопрос «Сражался ли он, строил ли планы и правил ли с успехом?» Смысл таких приписываний отчасти предсказательный. Назвать человека ἄγαθός – значит сказать слушателям, какого рода поведения от него можно ожидать. Мы приписываем человеку определенные склонности, учитывая, как он вел себя раньше.

Уже одного этого достаточно, чтобы понять, что гомеровское употребление ἄγαθός совершенно не согласуется с тем, что многие недавние философы считали характерными свойствами моральных да и в целом оценочных предикатов. Ведь часто считалось,³³ что неотъемле-

³² Arthur W. H. Adkins, *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values* (Oxford: Clarendon Press, 1960), p. 32–33.

³³ О более поздних обсуждениях см. главы 12 и 18 настоящей книги.

мая черта таких предикатов в том, что любое суждение, в котором он приписывается субъекту, не может логически следовать из посылок, которые являются сугубо фактическими. Какие бы фактические условия ни были выполнены, сами по себе они никогда не могут стать достаточным основанием для утверждения, что к субъекту применим оценочный предикат. Но в гомеровских поэмах того факта, что человек вел себя определенным образом, достаточно, чтобы он заслужил право называться ἀγαθός. При этом утверждения о поведении человека, безусловно, в обычном смысле фактические, а гомеровское употребление ἀγαθός – в обычном смысле оценочное. Предполагаемая логическая пропасть между фактом и оценкой у Гомера не то чтобы преодолена. Она там никогда и не была вырыта. И неясно даже, есть ли почва, в которой ее можно было бы вырыть.

Более того, я не являюсь ἀγαθός, если и только если я не в состоянии успешно совершить требуемые действия; а функция выражений похвалы и порицания состоит в том, чтобы служить основанием для наград за успех и наказаний за неудачу. Нельзя избежать порицания и наказания, указав, что вы не могли поступить иначе, что неудача была неизбежна. Вы, конечно, можете на это указать; но если ваш поступок не удовлетворил соответствующим критериям, вы просто не сможете предотвратить того, что с вас снимут звание царственного, мужественного и искусного или хитроумного. А это значит, что гомеровские моральные предикаты, в отличие от наших, применяются не только в тех случаях, когда действующее лицо могло поступить иначе. Извинениям, похвале и порицанию здесь отведена совершенно иная роль. Мы не можем даже задаться вопросом, значит ли «должен» (в кантовском смысле) «можешь» у Гомера, потому что у Гомера невозможно найти «должен» (в кантовском смысле). Так, Одиссей по возвращении на Итаку ставит в вину женихам ложную уверенность:

А! вы, собаки! вам чудилось всем, что домой уж из Трои
Я не приду никогда, что вольны беспощадно вы грабить
Дом мой, насильствуя гнусно моих в нем служанок, тревожа
Душу моей благородной жены сватовством ненавистным,
Правду святую богов позабыв, не страшася ни гнева
Их, ни от смертных людей за дела беззаконные мести!
В сеть неизбежной гибели все наконец вы попали.³⁴

В вину женихам ставится именно ложная уверенность; но это как раз то, за что в современном понимании мы бы не стали винить людей. Ведь быть уверенным – не значит совершать действие, которого можно было избежать. И дело не в том, что Гомер считает уверенность вопросом доброй воли; он выносит оценку, для которой не имеет значения, мог ли человек поступить иначе.

Теперь полезно будет рассмотреть родственное слову ἀγαθός у Гомера – существительное ἀρετή, которое обычно (и, пожалуй, ошибочно) переводят как «добродетель». Человек, исполняющий предписанную ему социальную функцию, обладает ἀρετή. Ἀρετή одной функции или роли совершенно отлична от ἀρετή другой. Ἀρετή царя состоит в способности повелевать, воина – в мужестве, жены – в верности, и так далее. Человек является ἀγαθός, если он обладает ἀρετή, соответствующей его конкретной и особой функции. И это подчеркивает разрыв между гомеровским ἀγαθός и более поздним употреблением слова «благо» (включая более позднее употребление самого ἀγαθός). Когда Агамемнон намеревается отнять у Ахиллеса рабыню Брисеиду, Нестор говорит ему: «Ты, Агамемнон, как ни ἀγαθός, не лишай Ахиллеса девы».³⁵ Дело не в том, что, будучи ἀγαθός, Агамемнон, как можно было бы ожидать, не

³⁴ Гомер, *Одиссея*, песнь XXII (перевод В. А. Жуковского).

³⁵ Гомер, *Илиада*, песнь I (перевод Н. И. Гнедича). В переводе Н. И. Гнедича ἀγαθός передано как «могущ», в переводе

заберет девушку или что он перестанет быть ἀγαθός, если он это сделает. Он останется ἀγαθός независимо от того, заберет он ее или нет. То, как неразрывно «ἀγαθός» связано с исполнением функции, проявляется и в его связях с другими понятиями. Стыд, αἰδώς, – это то, что испытывает человек, который не справляется с отведенной ему ролью. Испытывать стыд – значит просто осознать, что ты дал людям основание обвинить тебя в том, что ты не дотянул до уровня, которого от тебя ожидали исходя из твоего общепринятого статуса, признаваемого и тобой, и другими. Это значит сознавать, что теперь тебя могут по праву упрекнуть.

Таким образом, все это семейство понятий предполагает определенный общественный порядок, который характеризуется признанной иерархией функций. Примечательно, что ценностные предикаты могут применяться только к тем людям, которые подпадают под описания, составляющие в совокупности общественный словарь этой системы. Те, кто оказывается вне системы, оказываются и вне морального порядка. И такова, по сути, судьба рабов; раб становится вещью, движимым имуществом, а не личностью. Было бы ошибкой говорить, что гомеровские поэмы – это неточная картина раннего греческого общества или что такого строго функционального общества в действительности не существовало. У Гомера мы находим скорее идеализацию одной из форм общественной жизни; нам представлен общественный порядок и его понятия в довольно чистой форме, а не в виде смеси из нескольких форм, которую часто представляет собой реальное общество. Но для наших концептуальных целей это ничуть не хуже. Ибо у нас есть другие литературные памятники, на примере которых видно, как распад социальной иерархии и системы признанных функций лишает традиционные моральные термины и понятия их социальной привязки. В сборнике стихотворений Феогнида Мегарского,³⁶ написанном в постгомеровскую и доклассическую эпоху, мы находим поразительные изменения в употреблении ἀγαθός и ἀρετή. Их больше невозможно определять с точки зрения признанного исполнения признанной функции, так как больше не существует единого и унифицированного общества, в котором оценка могла бы зависеть от установленных критериев такого рода. Такие слова, как ἀγαθός и κακός (дурной), порой становятся просто нейтрально-описательными обозначениями общественного положения. Или же их значение может измениться еще более коренным образом. Оба процесса видны в отрывке, который гласит: «Многие какоῖ богаты, а многие ἀγαθοῖ бедны, но мы не обменяем нашу ἀρετή на богатство, ибо она остается с человеком навсегда, а имущество переходит от одного к другому». Здесь ἀγαθός и κακός, по-видимому, означают «знатное происхождение» и «простое происхождение» или нечто подобное. Они утратили свое прежнее значение и превратились в один из ключевых опознавательных описаний для тех, к кому эти термины применялись в старом смысле. Но они перестали быть оценочными в том же самом смысле. Если у Гомера о вожде говорилось бы, что он ἀγαθός, тогда и только тогда, когда он исполнял свою истинную функцию, теперь ἀγαθός описывает того, кто происходит из рода вождя, вне зависимости от того, какую функцию он исполняет и каковы его личные качества. Но трансформация ἀρετή в том же отрывке совершенно иная. Ведь ἀρετή теперь обозначает не те качества, с помощью которых можно исполнить определенную функцию, а некие человеческие качества, которые могут быть полностью оторваны от функции. Ἀρετή человека теперь принадлежит ему лично; она стала гораздо больше походить на то, что современные авторы считают моральным качеством.

В. В. Вересаева – «властью силен», в переводе Н. М. Минского – «властен».

³⁶ См.: Hartvig Frisch, *Might and Right in Antiquity* (New York: Arno Press, 1949).

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.